

Danuta Wanick

Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

KOŚCIÓŁ W PROCESIE TRANSFORMACJI W LATACH 1989-2014. OD MEDIACJI I WSPÓŁPRACY DO POLITYCZNEGO DYKTATU

WSTĘP

Okres od zakończenia II wojny światowej (70 lat) stanowi dla społeczeństwa polskiego zbiór doświadczeń historycznych, naznaczonych życiem w dwóch przeciwstawnych sobie modelach ustrojowych: w systemie realnego socjalizmu oraz w systemie liberalnego kapitalizmu.

W obu tych systemach (lata 1944-1989 i 1989-2014) obecny był Kościół rzymskokatolicki. W realnym socjalizmie funkcjonował jako instytucja poza- lub oboksystemowa, najpierw niechętna, a nawet wroga przemianom ustrojowym i społecznym, w latach popaździernikowej odnowy przechodzi do fazy stabilizacji i ustanowienia pewnych form współpracy, podejmowanej w warunkach niepewności międzynarodowej¹, w imię zachowania budowanej od nowa substancji państwowej i narodowej.

Historyczna zmiana sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego w nowych warunkach ustrojowych polegała również na tym, że przesunięcie granic państwowych ze wschodu na zachód uczyniło Polskę krajem w zasadzie jednorodnym pod względem wyznaniowym, a z rzeczywistości politycznej zniknęły trudne do przezwyciężenia, znane z II Rzeczypospolitej, konflikty narodowościowe. Na swój sposób umocniło to pozycję Kościoła rzymskokatolickiego nie tylko na mapie wyznaniowej Polski, ale i w wewnętrznym układzie sił politycznych.

W ostatnich latach ukazało się wiele opracowań, poświęconych roli Kościoła rzymskokatolickiego w powojennych dziejach Polski. Są to w zdecydowanej większości opracowania o charakterze apologetycznym, podkreślające zasługi Kościoła i duchowieństwa w utrzymaniu polskiej substancji narodowej, opisujące prześladowania polityczne księży w okresie stalinowskim, ich pokazowe procesy oraz bezsens uwięzienia kardynała S. Wyszyńskiego w Komańczy. W opracowaniach tych sugerowane jest w zasadzie jedno przesłanie: **od początków dziejów Kościoła w Polsce do dziś, jego interesy zawsze były zbieżne z interesem narodowym, a duchowieństwo zawsze cechował nie tylko patriotyzm, ale i wysoki poziom moralny, który zawsze stwarzał wiernym niedoścignione wzory do naśladowania.**

Takie ujednolicenie podejścia nie pozwala dziś najczęściej na różnicowanie ocen wy-
nikających nie tylko z doświadczeń historycznych, wyniesionych z poszczególnych etapów

¹ Mam tu w szczególności na myśli okres zimnej wojny, obecność wojsk radzieckich na terytorium Polski oraz niepewność dotyczącą naszych granic na Odrze i Nysie.

polskich dziejów, odnoszących się zarówno do polityki Watykanu wobec naszego kraju, jak i z charakteru wpływu kościoła hierarchicznego na stosunki wewnątrzpolityczne². Znamienne jest, że po 1989 r. nie ukazało się w Polsce żadne opracowanie odnoszące się krytycznie do roli Kościoła i Watykanu w procesie upadku I Rzeczypospolitej, a przecież wydarzenia z tamtego okresu i stosunek wyższego duchowieństwa do Konstytucji 3 maja kładą się cieniem na dramatycznych losach Polski przedrozbiorowej, w której Kościół stanowił potęgę, niemalże niezależną od słabnącego państwa. Miał na wszystko wpływ tak silny, że – jak twierdzą niektórzy historycy – Kościołowi należy przypisać część odpowiedzialności za stan anarchii, w której pogrążyła się Rzeczypospolita. Współczesny nam Norman Davies idzie jeszcze dalej, przypominając fakty nader wstydlive i pisze, że „w ostatnich dziesięcioleciach życia starej Rzeczypospolitej większość biskupów była opłacana przez Katarzynę II”³. Przypomnijmy, że w spisku, którego manifest został formalnie ogłoszony 14 maja 1792 r. w miejscowości Targowica na Ukrainie uczestniczyło wcale okazałe grono biskupów. Akt zdrady narodowej został pobłogosławiony natychmiast przez papieża, który w ten sposób z pozycji Stolicy Apostolskiej rozgrzeszał targowiczian w sutannach.

Brak rzetelnych opracowań na temat politycznej roli Kościoła rzymskokatolickiego dotyczy również, a może zwłaszcza okresu II Rzeczypospolitej, w której Kościół uzyskał znów niezwykle silną pozycję. Rzadko dziś usłyszymy, że w okresie międzywojennym Kościół utożsamiany był przez środowiska postępowe z politycznym konserwatyzmem, jeśli z niekwestionowanym wstępnictwem społecznym. Obdarzany przez władze sanacyjne licznymi przywilejami, wpisany był w swoisty melanz feudalizmu z kapitalizmem, w rzeczywistości polskiej pełnego biedy i nierówności społecznych. W takich uwarunkowaniach Kościół znów odgrywał aktywną rolę polityczną, podchodząc do państwa jak suweren, który pilnie strzeże, aby nic, co jest niezgodne z jego wizją porządku społecznego, nie zadowoliło się w przestrzeni publicznej. W związku z tym w literaturze oceniającej tamten okres można natrafić na opinie, że politykę wyznaniową w II RP cechował skrajny anachronizm, przypominający swym modelem stosunki w państwie feudalnym⁴.

Warto więc w kontekście obecnych rozważań zadać sobie pytanie, dlaczego ludzie nauki nie podejmują dziś krytycznych analiz dotyczących oceny roli Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce na przestrzeni dziejów najnowszych. Wręcz przeciwnie – na podstawie lektury czasopism naukowych i książek można odnieść wrażenie, że do etosu współczesnej inteligencji polskiej, w tym również do ludzi nauki, nie przeniknęły na trwałe idee polskiego Oświecenia w takim stopniu, jak można było się tego wcześniej spodziewać. Choć przez 45 powojennych lat w świeckim szkolnictwie państwowym urzeczywistniany był oświeceniowy model wychowawczy, należący przecież do instrumentarium idei równości i powszechnego awansu społecznego, dziś u jego beneficjentów powstaje spektakularny odruch pokutnego zamazywania źródeł indywidualnego rozwoju i zmiany miejsca w strukturze społecznej. Dotyczy to również obiektywnej i sprawiedliwej oceny obecności Kościoła w najnowszych dziejach Polski.

² Pod pojęciem „kościół hierarchiczny” autorka rozumie hierarchię kościoła rzymskokatolickiego, a nie Kościół jako wspólnotę.

³ N. Davies, *Boże igrzysko*, Znak, Warszawa 1999, s. 702.

⁴ W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej*, Iskry, Warszawa 1970, s. 134. Więcej na ten temat w: D. Waniek, *Orzeł i krucyfik. Eseje o współczesnych podziałach politycznych w Polsce*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.

KOŚCIÓŁ W PROCESIE ZMIAN USTROJOWYCH W OKRESIE 1944–1989

Po II wojnie światowej Kościół rzymskokatolicki w Polsce stanął w obliczu wyzwania nienotowanego w jego historii na ziemiach polskich: nowe władze państwowe reprezentowały wszystko to, co Kościół wcześniej zwalczał lub potępiał. Pierwszoplanową rolę polityczną uzyskała lewica (zasłużona latami walki PPS i nowa PPR), opowiadająca się za budową państwa plebejskiego, socjalistycznego, które za swe naczelne zadania uznało odbudowę kraju ze zniszczeń wojennych oraz przeprowadzenie radykalnych reform społeczno-gospodarczych, na gruncie których miał się urzeczywistnić masowy awans cywilizacyjny upośledzonych dotychczas środowisk i klas społecznych.

Fundamentalne decyzje o charakterze ustrojowym, jak nacjonalizacja przemysłu i przeprowadzenie reformy rolnej (również kosztem stanu posiadania Kościoła), zmieniały w Polsce stosunki własności i pracy. Przede wszystkim było od początku wiadomo, że Polska będzie państwem świeckim, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Oświeceniowa koncepcja oświaty i wychowania, o którą próżno walczył w okresie II Rzeczypospolitej Związek Nauczycielstwa Polskiego, osadzała politykę edukacyjną tylko na aktywności państwa. Powszechną i bezpłatną oświatę wyłączano spod działania instytucji pozapaństwowych, a w tym przede wszystkim spod wpływów Kościoła rzymskokatolickiego.

Kształtowaniu się nowej wizji rozwoju społecznego, adresowanej do warstw plebejskich – chłopów i robotników, towarzyszyły jednak kwestie wcześniej nie do końca przewidywane. Rzeczpospolita Polska odradzała się po II wojnie światowej w warunkach nie tylko potężnych zniszczeń materialnych i demograficznych, ale przede wszystkim jako państwo przesunięte w swych granicach ze wschodu na zachód, o trwałość których walczone przez kilkadziesiąt następnych lat. Nakładały się na to i inne ważne czynniki: włączenie Polski w radziecką strefę wpływów (jako wynik układów w Teheranie, Jalecie i Poczdamie), co w rezultacie ograniczało suwerenność wewnętrzną i zewnętrzną kraju oraz naznaczyło pierwsze lata powojenne dramatyczną wojną domową, a po 1947 r. – obcym kulturowo i politycznie stalinizmem.

Brak możliwości wyboru drogi politycznej i niechęć społeczeństwa do narzuconego z zewnątrz modelu socjalizmu w stalinowskim wydaniu spotkały się w jednej linii z oporem Kościoła wobec odgórnego zaszczepiania ideologii, której Kościół był przeciwny w każdym ustroju.

W szczególności w latach 1949–1956 zarówno społeczeństwo, jak i Kościół musiały zmierzyć się z organizowanym administracyjnie na wzór radziecki procesem ateizacji polegającym m.in. na utrudnianiu organizowania życia religijnego (np. punktów katechetycznych) czy wywieraniu presji na funkcjonariuszy państwowych, by odstępowali od związków z Kościołem, a w szczególności od obrzędów religijnych. Wydarzeniem, które musiało poruszyć opinię publiczną, było internowanie we wrześniu 1953 r. prymasa S. Wyszyńskiego na okres trzech lat.

Okres ten zaciążył na społecznym odbiorze polityki wyznaniowej i utrwalił przekonanie, że Kościół hierarchiczny może być oparciem politycznym dla wszystkich stojących w opozycji wobec władz państwowych. Przyszłość pokazała, że motywacje szukania politycznego wsparcia w Kościele były bardzo zróżnicowane, a nawet ze sobą sprzeczne.

W okresie popaździernikowym obustronnie dokonano prób przeprofilowania linii konfrontacyjnej na poszukiwanie metod **współpracy i dialogu**. Choć nie była to we wzajemnych stosunkach linia ciągła (cały czas przecież trwała nieustanna walka „o rząd dusz”), to w poważnej mierze racjonalizowała ona stosunki dwóch instytucji mających przeciwstawne podstawy ideologiczne. W szczególności pozwalała Kościołowi na systematyczne poszerzanie sfery wolności praktyk religijnych, co zapewne rozumiał doskonale kardynał S. Wyszyński, osobiście doświadczony praktykami stalinizmu. Nie bez znaczenia w tym kontekście pozostawało utrzymujące się w owym czasie poparcie dużych odłamów społeczeństwa polskiego dla socjalistycznego ładu społecznego, który umożliwił awans społeczny i cywilizacyjny w wymiarze masowym⁵. Chociaż decydującym kryterium awansu w PRL była lojalność polityczna wobec obowiązującego ustroju, również Kościół – jak zauważa wielu autorów – nie mógł nie dostrzegać korzystnych zmian, odczuwanych w wymiarze masowym⁶.

Popaździernikowa doktryna PZPR traktowała w każdym razie Kościół jako instytucję religijną, która mogła pełnić swą misję w warunkach uznania istniejącego w Polsce ustroju politycznego. Na podstawie wystąpień przywódców partyjnych i dokumentów można przyjąć, że elementami tej doktryny były następujące zasady:

- 1) uznanie religii za sprawę prywatną każdego obywatela;
- 2) rozdział Kościoła od państwa;
- 3) wolność sumienia i wyznania;
- 4) jedność wierzących i niewierzących w życiu społecznym⁷.

Tak sformułowana polityka wyznaniowa znajdowała poparcie ze strony ugrupowań sojuszników wobec PZPR, a mianowicie Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego, Stronnictwa Demokratycznego, Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego (ChSS), Stowarzyszenia PAX, Ruchu „Znak”, uczestniczących we Froncie Jedności Narodowej (FJN).

Istotnym przejawem realizacji tej doktryny było m.in. całkowite zeświecczenie szkoły, przeprowadzone na podstawie ustawy z 15 lipca 1961 r. o rozwoju szkolnictwa. Ustawa ta stwierdzała, że szkoła państwowa ma charakter świecki, a religia nie może być nauczana na jej terenie. Do tego celu miały służyć punkty katechetyczne, organizowane przez Kościół poza szkołą. Jednakże i punkty katechetyczne podlegały ogólnemu nadzorowi resortu oświaty przez ich rejestrację oraz składanie okresowych sprawozdań z ich działalności. Należy dodać, że w latach sześćdziesiątych rozwiniętą działalność edukacyjną prowadziło Towarzystwo Szkoły Świeckiej, które zrzeszało wówczas około 70 tys. nauczycieli. **Można zdecydowanie stwierdzić, że państwowa szkoła świecka stała się najistotniejszym elementem realizacji zasady rozdziału kościoła od państwa.**

Zmiany, które dokonały się w Polsce w okresie popaździernikowym przyniosły widoczny postęp w normalizacji stosunków państwo – Kościół w stosunku do doświadczeń

⁵ M. Marody, *System realnego socjalizmu w jednostkach*, w: *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, M. Marody (red.), Wydawnictwo Aneks, Londyn 1991, s. 253.

⁶ Na przykład S. Nowak, *O Polsce i Polakach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 162–163.

⁷ *Dokumenty III Zjazdu Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1959, s. 114–115.

okresu stalinowskiego. W najnowszych opracowaniach historycznych możemy znaleźć nawet stwierdzenia, że „dzięki październikowi kościół katolicki w Polsce, jako jedyny związek wyznaniowy na obszarze między Łabą a Władywostokiem, zachował suwerenność, której los po uwięzieniu prymasa w 1953 r. wydawał się być przesądzony”⁸.

W publicystyce z tamtego okresu można znaleźć liczne wypowiedzi, które podkreślają słuszność przyjęcia przez prymasa S. Wyszyńskiego **taktyki dialogu z władzami**, a nie konfrontacji, jednakże prowadzonej w myśl zasady: kompromis tak, upaństwowienie Kościoła – nie.

Dzięki tej taktyce w najtrudniejszych powojennych latach (do 1955 r.) odbudowano ze zniszczeń wojennych ponad 500 kościołów i kaplic. Intensywność budowy obiektów sakralnych była utrzymywana w okresie popaździernikowym i późniejszym. Według danych z lat siedemdziesiątych, na trzy świątynie budowane w Europie, dwie z nich powstawały na terenie Polski.

Kolejnym, znaczącym etapem polepszania się stosunków między władzami państwowymi a Kościołem była „dekada Gierka”. Było to możliwe dzięki uznaniu przez Watykan naszych granic na Odrze i Nysie⁹, a w ślad za tym nastąpiło oficjalne uregulowanie sytuacji polskiej administracji kościelnej na zachodnich i północnych terenach Polski.

Zmiana klimatu kontaktów między I sekretarzem KC PZPR E. Gierkiem a kardynałem S. Wyszyńskim została oparta na konstruowaniu **współpracy** wierzących z niewierzącymi przede wszystkim na gruncie takiej wartości, którą stanowi ludzka praca. Znana jest wypowiedź E. Gierka z tego okresu, w której stwierdził wyraźnie:

W pracy dla Ojczyzny jest miejsce dla wszystkich Polaków, wierzących i niewierzących, dla wszystkich patriotów, niezależnie od tego skąd i którądy wiodła ich droga do kraju, do Polski. Łączy nas wspólny trud, radości i kłopoty, umiłowanie naszej Ojczyzny.

Nie ulega wątpliwości, że idąc drogą współpracy prymas S. Wyszyński w latach siedemdziesiątych umocnił zdecydowanie swoją pozycję, stając się niekwestionowanym przywódcą Kościoła i autorytetem, z którym liczyli się przywódcy PZPR.

ETAP WSPÓŁPRACY I MEDIACJI W LATACH OSIEMDZIESIĄTYCH

Lata osiemdziesiąte stanowią nowy, szczególny okres w relacjach władze PRL – Kościół. Należy go wyodrębnić co najmniej z trzech powodów.

Po pierwsze, dziesięciolecie 1980–1990 zaczęło się zakrojonymi na wielką skalę strajkami wielkoprzemysłowej klasy robotniczej i powstaniem NSZZ „Solidarność” z Lechem Wałęsą na czele, przejściem przez okres stanu wojennego z wszelkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, a skończyło się oddaniem władzy przez PZPR na rzecz demokratycznej opozycji. Dziesięciolecie to stanowiło więc końcowy etap w Polsce epoki politycznej zwanej okresem realnego socjalizmu.

⁸ A. Dudek, *PRL bez makijażu*, Znak, Kraków 2008, s. 74.

⁹ Bulla papieża Pawła VI z 28 czerwca 1972 r.

Po drugie, wydarzenia te miały miejsce w niecałe dwa lata od objęcia Stolicy Piotrowej przez polskiego kardynała Karola Wojtyłę, który przyjął pontyfikalne imię Jana Pawła II. Nie ulega wątpliwości, że wybór Jana Pawła II (16 października 1978 r.) miał znaczący wpływ na zmianę nastrojów społecznych i sytuacji wewnętrznej w Polsce.

Po trzecie, hierarchia Kościoła była obecna wiosną 1989 r. przy Okrągłym Stole, wziął więc bezpośredni udział w kreowaniu nowej rzeczywistości polityczno-ustrojowej (w pierwotnych założeniach – liberalnej demokracji pluralistycznej) i ekonomicznej (czyli kapitalizmu)¹⁰.

Wymienione powody stały się jednocześnie głównymi przesłankami zmian w układzie stosunków państwo – Kościół, bowiem w miarę nasilania się konfliktów społecznych wokół systemu sprawowania władzy w Polsce zwiększała się liczba obiektywnych powodów poszukiwania równoważącego i akceptowanego przez społeczeństwo sposobu reprezentowania interesów społecznych. W zamkniętej strukturze realnego socjalizmu szanse na pojawienie się takiej reprezentacji nie było.

Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, która nastąpiła 2 czerwca 1979 r., zmieniła konstelację polityczną w kraju, a z perspektywy późniejszych wydarzeń uznawana jest za jeden z ważnych katalizatorów polskich przemian ustrojowych¹¹. Zapowiadała nie tylko nowy etap w kontaktach Kościoła z władzami, ale przede wszystkim pozwoliła na niespodziewane ujawnienie się wielkich emocji, wynikających z obecności w Watykanie papieża Polaka. Klimat wokół tej pielgrzymki sprawił, że „niepomiernie wzrosła społeczna pewność siebie i wiara w siłę zbiorowości [...] po raz pierwszy w takim wymiarze społeczeństwo mogło zaprezentować swój potencjał”¹². W niektórych wypowiedziach pojawiało się wręcz stwierdzenie, że podczas pierwszej pielgrzymki papieskiej narodziło się w Polsce społeczeństwo obywatelskie. W coraz bardziej upowszechniającym się odczuciu wybór papieża Polaka i jego oddziaływanie ideologiczne na społeczeństwo dawały realną szansę na stworzenie przeciwwagi dla porządku narzuconego Polsce przez pojałtański układ sił międzynarodowych.

M. Zaremba zamyka to wrażenie w następującej konstrukcji retorycznej: świadomość tego, że „nasz człowiek” jest w Rzymie i obroni nas „w razie czego” miała na społeczeństwo wpływ terapeutyczny, „po Powstaniu Warszawskim i Jalcie Polacy czuli się opuszczeni przez świat. Teraz wiedzieli, że nie są sami”¹³.

W sytuacji pogarszania się położenia gospodarczego kraju, w czerwcu 1980 r. Episkopat zabrał w tej sprawie głos w sposób następujący:

Wobec wielorakich trudności, z którymi w dalszym ciągu musi liczyć się nasz kraj, poważne zadania stoją przed społecznością katolicką. W warunkach różnego rodzaju niedomogów życia społecznego i moralnego w naszej ojczyźnie, ludzie wierzący, katolicy ponoszą tym większą odpowiedzialność za losy Polski¹⁴.

¹⁰ Biskup Alojzy Orszulik w wydanej przez siebie książce pt. *Czas przełomu* (Warszawa – Żabki 2006) stwierdził wprost: „Kościół miał w tym swój udział” (s. XIII).

¹¹ Patrz: Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2007*, Poznań 2009, s. 202–203. Andrzej Friszke pisze, że „osoba Papieża stała się symbolem identyfikacji dla wspólnoty, definiowanej jako naród”. Patrz: A. Friszke, *Przystosowanie i opór*, Warszawa 2007, s. 274.

¹² Z. Zieliński, *op. cit.*, s. 202–203.

¹³ M. Zaremba, I. Scholl, *Zimno, ciepło, gorąco*, „Polityka”, wydanie specjalne „Dekada Gierka”, 2010, nr 14, s. 141.

¹⁴ Komunikat ze 174. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Warszawa 30 czerwca 1980.

Już wcześniej, po protestach robotniczych z czerwca 1976 r. w Ursusie i Radomiu pojawiła się kwestia stosunku Kościoła do działań środowisk opozycyjnych wobec władz. W opracowaniach na ten temat nieukrywane są wahania dotyczące tej kwestii. Można znaleźć w nich stwierdzenia świadczące o problemie po stronie hierarchii kościelnej, polegającym na znalezieniu drogi pośredniej między poparciem dla zorganizowanej opozycji a poprawnymi kontaktami z władzami PRL. Uważano również, że identyfikowanie się Kościoła z opozycją było nad wyraz niebezpieczne, ponieważ „większość dysydentów stała ideologicznie wobec katolicyzmu na tej samej platformie co PZPR”¹⁵.

Znamienne było to, że w tym czasie hierarchia kościelna unikała wypowiedzi o charakterze konfrontacyjnym, pamiętając zapewne o uzyskaniu w okresie gierkowskim realnych ustępstw na rzecz interesów Kościoła. Jak podają źródła, był też inny powód „pewnej ostrożności” (zwłaszcza prymasa S. Wyszyńskiego) w stosunku do opozycji antyreżimowej. Prymas odnosił się krytycznie do zwalczania takiego państwa, jakie wówczas istniało, bez wskazania realnej alternatywy. Z. Zieliński kwituje tę postawę następującymi słowami: „nie można było tego zaprzepaszczać, włączając się w walkę z systemem podjętą przez koła opozycyjne już od 1968 r. Musiałaby to być walka z państwem, a burzenie jego struktur, nawet zbudowanych na zasadach komunistycznych, dalekie było od zamierzeń Kościoła. Prymas nadto unikał spotkań z liderami opozycji, którzy nie omieszkali mu wyznaczać roli w pisany przez siebie scenariusz”¹⁶. W jakimś stopniu potwierdza to S. Nowak, który uznał, że w tym czasie Kościół wołał „pełnić funkcję raczej pośrednika [...] między władzą i dużymi grupami społecznymi, niż być uważany za reprezentanta jednej z nich”¹⁷.

W literaturze przedmiotu dyskutowana jest do dziś kwestia dystansu prymasa S. Wyszyńskiego do akcji strajkowych, co było zauważalne w sierpniu 1980 r. W opracowaniach zdecydowanie gloryfikujących zachowanie się prymasa wobec wybuchu strajków wyjaśniane jest (usprawiedliwiająco) zajmowaniem pozycji suwerennej w stosunku do obu stron konfliktu¹⁸. Inni wskazują na różnice w podejściu do tych wydarzeń między kardynałem Wyszyńskim a Janem Pawłem II.

Wobec fali strajków w Szczecinie i Trójmieście Episkopat zachowuje wyraźną wstrzeмиęźliwość, choć z listu papieża wynikała niejaka zachęta do włączenia się w bieg wydarzeń¹⁹.

Odczucie to pogłębiła treść homilii wygłoszonej przez prymasa S. Wyszyńskiego 26 sierpnia 1980 r. na Jasnej Górze. Padają w niej następujące słowa:

W tej chwili przyszedł na naszą ojczyznę godzina rachunku sumienia. Jeżeli budzi się w nas świadomość odpowiedzialności za naród, to musi się z tym wiązać poczucie odpowiedzialności za

¹⁵ Z. Zieliński, *op. cit.*

¹⁶ *Ibidem*, s. 190.

¹⁷ S. Nowak, *O Polsce i Polakach*, Warszawa 2009, s. 203.

¹⁸ *Ibidem*, s. 210.

¹⁹ W publikacjach poświęconych tej problematyce konsekwentnie podkreślany jest brak różnic w podejściu obu dostojników kościelnych do kwestii strajków z sierpnia 1980 r. W *Punktach prymasa*, zamieszczonych w „Polityce” z 8 sierpnia 2008 (wydanie specjalne: „Polityka. Rewolucja Solidarności. Polska od sierpnia 1980 do grudnia 1981”), czytamy wyraźnie, że: „Nie znaczy to, że między papieżem a prymasem nastąpiło jakies pęknięcie” (s. 34).

życie każdego z nas, za życie naszej rodziny, całego narodu i państwa. [...] Odpowiedzialność jest więc wspólna. Dlaczego? Bo wspólna jest i wina. Nikt z nas nie jest bez grzechu, nikt z nas nie jest bez winy. Może się ona wyrażać w różnej formie. Może to być wina naruszenia osobowych praw ludzi, z czym wiąży się deformacja moralna i społeczna człowieka. Może to być wina wynikająca z braku obrony naszych praw, do czego jesteśmy zobowiązani, w miarę jak wypełniamy nasze obowiązki. Może to być brak świadomości społecznej, swoista bierność i niewrażliwość na dobro osobiste, społeczne, rodziny, narodu, państwa. Niekiedy może brać górę troska o dobro osobiste czy zawodowe nad wartościami wyższego rzędu, jakimi są dobro rodziny i dobro narodu.

Zdecydowanie negatywnie odniósł się prymas do samych strajków mówiąc, że:

koszty tego argumentu idą w miliardowe sumy, ciężą nad całą gospodarką narodową i jakimś odwetem godzą w życie całego narodu, rodziny i każdego człowieka [...]. Gdy nie ma rzetelnej pracy, to najlepszy ustrój gospodarczy zawiedzie i będziemy tylko mnożyli dług i pożyczki. Wszystko będzie zjadane na co dzień, bo bez pracy nie ma dobrobytu²⁰.

Dla wielu uczestników strajku treść tej homilii była wezwaniem do zakończenia protestu, stąd wśród strajkujących spotkała się nawet z wyrazami oburzenia. W każdym razie, po kazaniu jasnogórskim nastawienie opozycji do prymasa S. Wyszyńskiego nacechowane było „pewną rezerwą”.

Należy jednakże zauważyć, że wsparcia w religii i Kościele poszukiwali wówczas sami stocznioacy, modląc się w czasie strajków i wywieszając portret papieża na bramie stoczni. Nie ulegało wątpliwości, że środowiska wielkoprzemysłowych robotników sięgnęły w swej walce po religię. Socjolog S. Nowak napisze kilka lat później, że w ten sposób robotnicy nadali religii charakter „grupowego symbolu i sztandaru”²¹. W innych opracowaniach starano się jednak podkreślić, że rewolucja solidarnościowa nie miała przede wszystkim piętna religijnego. Według J. Holzera ruch solidarnościowy miał przede wszystkim charakter ogólnospołeczny i ogólnonarodowy.

Historyczne porozumienie między strajkującymi a władzą zostało podpisane w Gdańsku 31 sierpnia 1980 r. „Rola Kościoła w czasie strajków nie była znacząca” – pisze R. Łatka²². Na tym etapie rozwoju wydarzeń Kościół wypracował sobie rolę „klasycznego mediatora”, toniącego napięcia i konflikty²³. Tłumaczone jest to m.in. tym, że w 1980 r. Kościół nie był już postrzegany „jako instytucja uciskana, potrzebująca społecznego wsparcia. Przeciwnie, to od niego oczekiwano wskazówek i moralnego umocnienia”²⁴. Bardzo często dawał je, wspierał ruch związkowy, ale nie pozostawał wobec niego bezkrytyczny, o czym świadczą liczne wspomnienia bohaterów tamtych dni po obu stronach.

6 września 1980 r. Edward Gierek traci stanowisko I sekretarza KC PZPR. Po nim zajmuje je na krótko Stanisław Kania (do 18 października 1981 r.), a następnie funkcję tę obejmuje generał Wojciech Jaruzelski (pełnił ją do 19 lipca 1989 r.).

²⁰ S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1990, s. 948, 954.

²¹ S. Nowak, *op. cit.*, s. 294.

²² R. Łatka, *Kościół wobec wybuchu strajków w 1980 r.*, <http://histmag.org/?id=5391> [dostęp: 8.04.2011].

²³ P. Wąsowicz, *Wpływ Kościoła na wydarzenia 1980–1981*, „Dziś” 2008, nr 9, s. 156.

²⁴ Patrz: Z. Zieliński, *op. cit.*, s. 213. Nie ulega jednak wątpliwości, że w czasie strajków pojawiły się żądania dotyczące dostępu Kościoła do mediów.

We wrześniu 1980 r. powołano Komisję Wspólną Rządu i Episkopatu, która pracowała w pięciu zespołach roboczych: ds. legislacyjnych, ds. seminariów duchownych, ds. walki z alkoholizmem i wychowania w trzeźwości, ds. wydawnictw i czasopism, ds. wychowania²⁵. Jej rola wraz z nasilaniem się napięć polityczno-społecznych wyraźnie wzrastała. Na jej czele stali: ze strony rządowej Kazimierz Barcikowski, a ze strony kościelnej kardynał Franciszek Macharski. Dla nikogo jednakże nie ulegało wątpliwości, że przychyłność i sympatia Kościoła leżała już wyraźnie po stronie NSZZ „Solidarność”.

Kardynał Wyszyński mianował specjalnego przedstawiciela do utrzymania stałych kontaktów z kierownictwem Solidarności. Biskupi wraz z kardynałem Wyszyńskim konsekwentnie wówczas popierali indywidualnych rolników w staraniach o powołanie własnego związku. Znacznego poparcia Kościół udzielił także studentom i intelektualistom w ich działalności.

ZMIANA NA SZCZYCIE POLSKIEGO KOŚCIOŁA

28 maja 1981 r. umiera prymas Polski – Stefan Wyszyński, jego następcą zostaje abp Józef Glemp. Zmiana ta musiała wywołać w stosunkach władze Kościół nowe impulsy, zwłaszcza, że w kraju narastały trudności ekonomiczne, a w ślad za tym niezadowolenie społeczne.

Nie ulega wątpliwości, że w tej sytuacji nowe kierownictwo Kościoła zostało włączone w akcję mediacyjną, czego dowodem było spotkanie 4 listopada 1981 r., w którym uczestniczyli premier Wojciech Jaruzelski, prymas Józef Glemp oraz przewodniczący NSZZ „Solidarność” – Lech Wałęsa. Celem tego spotkania było stworzenie szansy w ówczesnych warunkach na pojednanie narodowe, czego wyrazem miałyby się stać powołanie do życia Frontu Porozumienia Narodowego. Jak wiadomo, spotkanie to nie rozładowało narastającego napięcia politycznego, propozycja utworzenia frontu porozumienia nie została zaakceptowana. A. Micewski podsumuje to następująco: „Osobiście myślę, że była to ostatnia próba osiągnięcia kompromisu, po której fiasku wprowadzenie stanu wojennego było już tylko kwestią czasu”²⁶.

W grudniu 1981 r. prymas J. Glemp powołał Prymasowską Radę Społeczną²⁷, do której zaprosił 28 osób reprezentujących różne środowiska katolickie. Inauguracyjne posiedzenie Rady miało miejsce 12 grudnia 1981 r.

Wprowadzenie 13 grudnia 1981 r. stanu wojennego potraktowane zostało przez Kościół jako „cios dla społecznych oczekiwań i nadziei”²⁸. Jednakże w kazaniach i okolicznościowych komunikatach mówiono o potrzebie rozważań, mądrości i o rozeznaniu drogi moralnej i programu działania na przyszłość. M. Marody przypomina, że wprowadzenie stanu wojennego odbyło się przy stosunkowo niewielkim oporze ze strony społeczeństwa. Postawa taka podyktowana została w większości znużeniem narastającą dezorganizacją życia codziennego i brakiem „jakichkolwiek realistycznych perspektyw na rozwiązanie konfliktu między władzą

²⁵ P. Raina, *Kościół w PRL*, tom III, Wydawnictwo W drodze – Bernardinum, Poznań 1996, s. 165–166.

²⁶ A. Micewski, *Jeszcze nie czas*, „Polityka” z 9 grudnia 1989.

²⁷ Podobna rada prymasowska istniała przed II wojną światową. Powołał ją abp Hlond.

²⁸ P. Raina, *Kościół w PRL*, *op. cit.*, s. 248.

a społeczeństwem". Późniejsze badania socjologiczne wykazały, że „decyzje o wprowadzeniu stanu wojennego społeczeństwo polskie uznało za racjonalną”²⁹, chociaż nie ulega wątpliwości, że stan wojenny doprowadził do „trwałego i nieodwracalnego przestrojenia psychiki społeczeństwa polskiego”³⁰ oraz do całkowitej zmiany relacji z władzami PRL. Jak twierdzi M. Marody, w doświadczeniu tamtego pokolenia stan wojenny był ciosem zadany w społeczne poczucie wolności i podmiotowości.

Nic więc dziwnego, że w okresie stanu wojennego w sposób bezprecedensowy wzrósł autorytet Kościoła. Jarosław Gowin pisze, że „dla przeważającej części opinii publicznej stał się on jedynym głosem prawdy”³¹.

Specjalne ustawodawstwo stanu wojennego zawiesiło działalność wszelkich organizacji społecznych, w tym NSZZ „Solidarność” (nie zawieszono natomiast działalności PZPR, chociaż taką możliwość również rozważano).

Tym m.in. tłumaczy się niezwykle aktywność Kościoła po wprowadzeniu stanu wojennego. Wypełniał w ten sposób lukę powstałą po czasowym wyeliminowaniu opozycji z gry. W tej sytuacji Kościół stał się partnerem politycznym w dialogu z władzą. Ciekawie wyjaśnia ówczesną współpracę z Kościołem Stanisław Ciosek, przy czym potwierdza, że przedstawiciele hierarchii kościelnej w tym procesie wyraźnie występowali w roli mediatora. Pokazuje natomiast, że w istocie rzeczy zdecydowały się na tę współpracę dwie zhierarchizowane (i dodajmy autorytarne) instytucje, które w związku z tym dobrze się rozumiały. Mówi: „myśmy się przecież do Kościoła po pośrednictwo nie udawali”, a główne rozmowy prowadzono z Kościołem dlatego, że „była to w naszych oczach instytucja odpowiedzialna”³².

Wojciech Jaruzelski nie miał wątpliwości co do istoty politycznego zaangażowania się Kościoła w tamtym czasie, oceniał je następująco: „Kościół miał zawsze fundamentalnie krytyczny stosunek do ówczesnego ustroju. Był całym sercem za «Solidarnością». Błogosławił ją, popierał, bronił. Udzielał pomocy jej strukturom, autoryzował przywódców, desygnował duszpasterzy i doradców, wypracowywał filozoficzne założenia ruchu”³³. Jednakże w wielu źródłach znajdujemy również opinie, w tym także W. Jaruzelskiego, potwierdzające starania Kościoła o umiar i spokój³⁴.

W końcu lutego 1982 r., a więc w trzy miesiące po wprowadzeniu stanu wojennego, odbyła się w Warszawie konferencja Episkopatu Polski, której efektem było przedłożenie zasad „ugody społecznej”, sugerujących potrzebę i warunki porozumienia narodowego. Dokument ten – jak pisze Peter Raina – został uprzednio uzgodniony z papieżem Janem Pawłem II³⁵.

²⁹ Taki stosunek do ewentualnych zmian trwał przez całą dekadę lat osiemdziesiątych. 14 września 1997 r. udzielił wywiadu tygodnikowi „Wprost” Krzysztof Kozłowski, minister spraw wewnętrznych w rządzie T. Mazowieckiego. W wypowiedzi tej wyraźnie stwierdził: „nie zapominamy, że w 1989 r. komunizm obalali mniejszość społeczeństwa. Większość była zainteresowana albo utrzymaniem starego systemu, albo nie poszła głosować”.

³⁰ M. Marody, *Długi finał*, Warszawa 1995, seria „Dzieje PRL”, s. 14, 29.

³¹ J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995, s. 25.

³² Rozmowa Jana Ordyńskiego i Roberta Walenciaka ze Stanisławem Cioskiem, w: *Okrągły Stół. Droga do demokratycznej Polski*, J. Reykowski (red.), Toruń 2010, s. 92–93.

³³ W. Jaruzelski, *Pod prąd*, Warszawa 2005, s. 30.

³⁴ W. Jaruzelski, *Stan wojenny. Dlaczego...*, Warszawa 1992, s. 24.

³⁵ W dniach 4–11 lutego przebywała w Rzymie delegacja Episkopatu w składzie: abp Józef Gilemp, kardynał Franciszek Macharski z Krakowa oraz arcybiskup Henryk Gulbinowicz z Wrocławia.

Zasady te następnie rozwinęła Prymasowska Rada Społeczna, wiele z nich znalazło się potem w dokumentach Okrągłego Stołu³⁶, chociaż w momencie ich ogłoszenia (kwiecień 1982 r.) nie wywołały entuzjazmu ani po stronie władz PRL, ani po stronie „Solidarności”. A. Friszke zauważa, że musiało minąć siedem lat, „wypełnionych wieloma dramatami i pogłębiającym się kryzysem, aby możliwy stał się powrót do idei porozumienia narodowego”³⁷.

6 kwietnia 1982 r. papież przesłał list do gen. W. Jaruzelskiego, w którym wyraził niepokój stanem gospodarczym i politycznym kraju. Jan Paweł II sugerował, że może podjąć z Zachodem rozmowy na temat pomocy finansowej dla Polski, ale tylko w przypadku cofnięcia przez władze rygorów stanu wojennego, zwolnienia aresztowanych i internowanych, przywrócenia działalności NSZZ „Solidarność”³⁸. Jak wiadomo, reakcja taka nie nastąpiła, ale współpraca między władzami PRL a Kościołem przerwana nie została.

A. Łuczak zwraca uwagę na to, że kompromis z Kościołem w stanie wojennym opierał się m.in. na zezwoleniach dotyczących budownictwa sakralnego. W grudniu 1981 r. zostało wydane Zarządzenie Rady Ministrów znoszące przepisy ograniczające możliwości budowy kościołów. Była to dla Kościoła decyzja ważna i prymas J. Glemp „nie chciał pogorszenia stosunków z władzą i doprowadzenia przez to do zahamowania rozbudowy budownictwa kościelnego”³⁹.

Analiza licznych dokumentów, obejmujących okres od wprowadzenia stanu wojennego do rozmów Okrągłego Stołu, wskazuje, że Kościół był od początku w pełni włączony w bieg wewnętrznych wydarzeń politycznych. W swych „notatkach” ksiądz A. Orszulik podaje informacje o systematycznych odwiedzinach i rozmowach z internowanym Lechem Wałęsą, który w kluczowych sprawach nie sprzeciwia się sugestiom Episkopatu, również w kwestii utrzymania przez Zachód sankcji gospodarczych wobec Polski⁴⁰ („Zgadzą się już na wszystko, co zaproponuje Episkopat”). Relacjonuje również zabiegi Episkopatu o zwolnienie więźniów politycznych z miejsc internowania i prowadzenie w tym celu regularnych rozmów abp Bronisława Dąbrowskiego z gen. Czesławem Kiszczakiem. Z zaprezentowanej dokumentacji wynika, że w rozmowach i kontaktach z władzami uczestniczyli czołowi hierarchowie Kościoła rzymskokatolickiego⁴¹.

Decyzją władz 22 lipca 1983 r. zostaje zniesiony stan wojenny, jednakże współpraca rządu i Episkopatu nie ustaje. Pojawia się trwały obyczaj spotkań i wzajemnego informowania się o ważnych problemach, dotyczących spraw wewnątrzpaństwowych.

6 grudnia 1986 r. przy Przewodniczącym Rady Państwa powstaje Rada Konsultacyjna, w skład której weszło 56 osób, a wśród nich 17 członków PZPR, dwóch z ZSL, jeden z SD oraz

³⁶ Tekst tez Prymasowskiej Rady Społecznej znajduje się w: P. Raina, *Droga do...*, op. cit., s. 12–17. Więcej na ten temat A. Friszke, *Przystosowanie i opór. Studia z dziejów PRL*, Warszawa 2007, s. 338–344.

³⁷ A. Friszke, op. cit., s. 345.

³⁸ W liście tym czytamy: „Zmiana postępowania władz w Polsce z pewnością zmieni także stosunek zagranicy do Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Społeczeństwa zachodnie, związane z Polską więzami kultury i historii, również w okresie stanu wojennego, świadczą różnorodną pomoc moim Rodakom w Ojczyźnie – a gotowe są od tymczasowych restrykcji o charakterze politycznym przejść do planowej i rozbudowanej współpracy. W tej sprawie pisałem jeszcze przed 13 grudnia do Prezydenta Stanów Zjednoczonych i w dalszym ciągu zamierzam czynić wszystko, co w ramach misji, jaką spełniam, może służyć dobru mojej Ojczyzny”. A. Orszulik, op. cit., s. 20.

³⁹ A. Łuczak, *Dekada polskich przemian. Studium władzy i opozycji*, Warszawa 2010, s. 545.

⁴⁰ Notatka z odwiedzin L. Wałęsy w Arłamowie z 18 lipca 1982, w: A. Orszulik, op. cit., s. 69.

⁴¹ W książce A. Orzulika padają m.in. w szczególności nazwiska abp Bronisława Dąbrowskiego, abp Jerzego Stroby, abp Henryka Gulbinowicza, kardynała Franciszka Macharskiego, biskupa Tadeusza Gocłowskiego.

36 bezpartyjnych. W tej ostatniej grupie znaleźli się m.in. Aleksander Gierys, Aleksander Legatowicz, Maciej Giertych, Władysław Siła-Nowicki, Krzysztof Skubiszewski, Jan Józef Szczepański, Andrzej Świączki, Zbigniew Wierzbicki oraz Janusz Zabłocki.

W jednym z materiałów W. Jaruzelski pisze, że wzajemne relacje państwa i Kościoła w latach osiemdziesiątych służyły porozumieniu narodowemu. Niespodziewanym ciosem w ten proces stało się zabójstwo księdza Jerzego Popiełuszki. „Skutki moralne tej zbrodni – pisze W. Jaruzelski – są trwałe. Skutki polityczne udało się wspólnym wysiłkiem złagodzić. Doniosłą rolę spełniły wizyty papieża Jana Pawła II. Z jednej strony gorąco i skutecznie wspierały «Solidarność», z drugiej zaś swoiście legitymizowały władzę, pozwalały lepiej poznać jej dylematy. [...] Do tego trzeba dodać systematyczne, robocze spotkania – było ich łącznie 18 – z prymasem Polski kardynałem Józefem Glempem. Zachowuję w pamięci odwagę i rozwagę prymasa⁴² [...]. Po długich latach konfliktów i wzajemnego dystansu rozwiązania zostały robocze [...] kontakty terenowych władz oraz duchowieństwa. Rozwinęło się bezprecedensowo budownictwo obiektów sakralnych (w latach osiemdziesiątych, a więc w okresie szczególnych trudności gospodarczych, zbudowano około dwóch tysięcy kościołów, a ponadto wiele obiektów towarzyszących)⁴³.”

Polityk ten uważa, że to wysocy przedstawiciele Kościoła wydatnie przyczynili się do zbliżenia pozycji „Solidarności” i władzy, aczkolwiek dodaje, że „Solidarność” w latach 1982–1988 daleka była od możliwości dyktowania rozwiązań. Podkreśla w ten sposób ze strony władzy wolę doprowadzenia do porozumienia narodowego. Wskazuje na osobiste, aktywne zaangażowanie sekretarza Episkopatu bp Bronisława Dąbrowskiego oraz bp Tadeusza Gocłowskiego⁴⁴.

13 stycznia 1987 r. Przewodniczący Rady Państwa Wojciech Jaruzelski zostaje przyjęty w Watykanie przez Jana Pawła II na prywatnej audiencji. Z dostępnej dokumentacji wynika, że papież zaproponował skoncentrowanie się przez obie strony w najbliższej przyszłości na trzech najistotniejszych rozwiązaniach:

- 1) stworzeniu fundamentów demokratycznego pluralizmu, w tym legalizacji „Solidarności”⁴⁵;
- 2) konstytucyjnym uznaniu osobowości prawnej Kościoła;
- 3) nawiązaniu stosunków dyplomatycznych między Polską i Watykanem⁴⁶.

⁴² Warto w tym kontekście wspomnieć, że kanclerz RFN – Helmut Schmidt, spotkał się jesienią 1981 r. w Düsseldorfie z prymasem J. Glempem w czasie obchodów Dnia Katolików. Z rozmowy z nim wyniósł następujące wrażenia: „Glemp przedstawił generała Jaruzelskiego jako polskiego patriotę, który jest także komunistą. Re-spektuje on jednak wiarę katolicką i Kościół. Miałem wrażenie, że kardynał rozumie, jak wąski jest margines swobody, przedstawiany przez Moskwę. Kiedy cztery lata później, w październiku 1986 r. złożyłem prywatną wizytę Glempowi w jego siedzibie w Gnieźnie, kardynał miał nadal podobną opinię o Jaruzelskim”. Patrz: H. Schmidt, *Widziane z Bonn*, „Wprost” z 1 marca 1992.

⁴³ W. Jaruzelski, *Od stanu wojennego do Okrągłego Stołu*, w: *Okrągły Stół...*, op. cit., s. 40–41.

⁴⁴ W. Jaruzelski zauważa również, że „niektórzy z nich, prowadzący wówczas konstruktywne, nawet kordialne, nacechowane wzajemnym zrozumieniem i szacunkiem rozmowy z tzw. autorami stanu wojennego, po kilku latach nazwali ich publicznie zbrodniarzami. Kiedy byli szczerzy? W jakiej sferze szukać odpowiedzi – czy w moralności, czy w polityce?”. W. Jaruzelski, *Od stanu wojennego do...*, op. cit., s. 41.

⁴⁵ P. Raina pisze, że w czasie tej rozmowy „właśnie w Watykanie padły pierwsze słowa o Okrągłym Stole”. P. Raina, *Droga do Okrągłego Stołu*, Warszawa 1999, s. 158.

⁴⁶ *Ibidem*.

Po tej wizycie nasilają się z obu stron starania o przygotowywanie prawnej regulacji stosunków między państwem a Kościołem, zarówno w układzie wewnętrznym, jak i między PRL a Stolicą Apostolską. W końcu października 1987 r. zostało ustalone, że regulacja nastąpi w formie ustawy, jeśli chodzi o stosunki wewnętrzne oraz w formie „konwencji” jako aktu międzynarodowego, regulującego stosunki Polski z Watykanem⁴⁷. W zespole redakcyjnym Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu pracami kierowali Władysław Lorańz i abp Jerzy Stroba.

Stanowisko, wyrażone na ten temat przez wiceprzewodniczącego Rady Państwa Kazimierza Barcikowskiego i Stanisława Ciośka – sekretarza KC PZPR w czasie spotkania w sekretariacie Episkopatu 30 czerwca 1987 r. ks. A. Orszulik relacjonuje następująco:

Przyjmujemy, że podstawą nawiązania stosunków dyplomatycznych mogłaby być konwencja umowa dwustronna o charakterze prawa międzynarodowego, ratyfikowana przez Radę Państwa. Treścią tej umowy byłyby sprawy zarezerwowane bezpośrednio kompetencji Stolicy Apostolskiej, przy czym należy mieć na uwadze, że Stolica Apostolska nie może ingerować w wewnętrzne sprawy Polski. Może się tu ukazać cienka granica, przy czym przez pojęcie państwa socjalistycznego nie należy rozumieć państwa ateistycznego. Gdy idzie o inne sprawy z zakresu stosunków Kościół – państwo, to zostałyby one uregulowane w drodze ustawy, a jeśli procedura legislacyjna ustawy przeciągałaby się, to na drodze porozumienia między rządem a Episkopatem⁴⁸.

A. Orszulik ujawnia, że w trakcie rozmów na ten temat strona kościelna zgodziła się na zamieszczenie w konwencji następujących sformułowań: „Kościół katolicki w Polsce działa w ramach konstytucyjnie określonych zasad ustrojowych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”, a także: „Kościół katolicki w Polsce respektuje świecki (niekonfesyjny) charakter państwa”; „Kościół katolicki w Polsce, zgodnie ze swą doktryną, naucza poszanowania prawa i poszanowania władzy państwowej”⁴⁹.

A. Łuczak przytacza w swojej książce opinię prymasa J. Glempa, wypowiedzianą w toku prac nad konwencją. Prymas wówczas rozwił oczekiwania, że umowa między państwem i Kościołem będzie nawiązywała do formuły konkordatowej, stosowanej w przeszłości. Zwracał uwagę na to, że Kościół polski funkcjonuje w państwie socjalistycznym i „w pewnym sensie” uznaje to państwo wraz z jego szczególną strukturą i pryncypiami takimi jak kolektywizm, własność państwowa, jednopartyjność, krępujące sojusze międzynarodowe, których Kościół nie akceptuje, ale musi przyjąć, że „państwo socjalistyczne będzie trwało”. W dalszym ciągu prymas sformułował podstawowy warunek, na jakim miał się opierać wypracowany model stosunków między państwem i Kościołem: „będziemy więc zawsze w opozycji, lecz w opozycji, która z punktu widzenia socjologicznego mogłaby się określić jako twórcza. Chcielibyśmy wykorzystać swą siłę dla ogólnego, wspólnego dobra”⁵⁰.

⁴⁷ P. Raina, *Droga do...*, op. cit., s. 175. Z kolei A. Orszulik pisze, że brane były pod uwagę różne formy prawne uregulowania stosunków PRL – Watykan: konwencji, konkordatu, protokołu, deklaracji, aktu o walorze prawa międzynarodowego. Patrz: A. Orszulik, op. cit., s. 278.

⁴⁸ Wypowiedź K. Barcikowskiego, w: A. Orszulik, op. cit., s. 278.

⁴⁹ A. Orszulik, op. cit., s. 282. Władysław Lorańz pisze, że po wyborach z 4 czerwca 1989 r. na kościelny zespół wywarło nacisk, by nie zawierać porozumienia korzystnego dla rządu. Celowość doprowadzenia prac nad konwencją do końca widział abp Jerzy Stroba. Patrz: W. Lorańz, *Wspominając arcybiskupa Jerzego Strobę*, „Res Humana” 1999, nr 4, s. 26–27.

⁵⁰ Patrz: A. Łuczak, *Dekada polskich przemian. Studium władzy i opozycji*, Warszawa 2010, s. 552–553. Także: W. Jaruzelski, *Pod prąd*, op. cit., s. 37.

Losy konwencji miały się sfinalizować podczas spotkania W. Jaruzelskiego z Janem Pawłem II w czasie wizyty w Watykanie w 1987 r. Jednakże rozwiązanie takie nie nastąpiło. Papież wycofał się z uzgodnionych już planów i uzależnił nawiązanie stosunków dyplomatycznych od rozwoju sytuacji politycznej w kraju. A. Łuczak zauważa, że „spotkanie, które w myśl zamierzeń władzy miało doprowadzić do historycznego kompromisu, zakończyło się wymianą poglądów, ponieważ papież uważał, że stosunki Kościół państwo w Polsce i stosunki dyplomatyczne między Polską a Watykanem muszą stopniowo dojrzewać”⁵¹. Zmiana stanowiska papieża wynikała zapewne z oceny szans PRL na przetrwanie. Jest to ważne przypomnienie, z uwagi na późniejszą zmianę formy umowy (nie „konwencja”, a jednak „konkordat”) i postanowienia konkordatu.

Na początku stycznia 1989 r. dochodzi już do rozmów przedstawicieli rządu z przedstawicielami opozycji (najpierw w notatkach księdza A. Orszulika pojawia się nazwisko Tadeusza Mazowieckiego, w kolejnych spotkaniach uczestniczą: Lech Wałęsa, Zbigniew Bujak, Władysław Frasyniuk, Mieczysław Gil, Lech Kaczyński, Tadeusz Mazowiecki, Bronisław Geremek i Andrzej Stelmachowski). Odtąd strona kościelna przesuwają się na pozycję „obserwatorów”, którymi są w czasie pierwszych spotkań bp Tadeusz Gocłowski i ks. Alojzy Orszulik.

6 lutego 1989 r. zainaugurowano w Warszawie rozmowy Okrągłego Stołu, w których uczestniczyli bezpośrednio bp Bronisław Dembowski oraz ksiądz Alojzy Orszulik⁵².

Podsumowując stosunki państwo Kościół w latach osiemdziesiątych można z całą stanowczością stwierdzić, że w okresie tym Episkopat Polski stał się dla władz PRL stałym partnerem rozmów na tematy polityczne i społeczno-ekonomiczne. Episkopat w tych rozmowach reprezentował alternatywny punkt widzenia i alternatywny system wartości⁵³.

Nie było w zasadzie żadnej ważnej sprawy o charakterze bieżącym lub perspektywicznym, o których Episkopat nie był przez władze poinformowany. Episkopat brał na siebie rolę pośrednika i mediatora, będąc w stałym kontakcie z papieżem Janem Pawłem II, z którym konsultowane były ważne stanowiska i dokumenty. Nie ulega też wątpliwości, że w obliczu politycznych wyzwań lat osiemdziesiątych papież Jan Paweł II był w tych okolicznościach dla Polek i Polaków nie tylko głową Kościoła. Wydarzenia następnych lat pokazały, że dla coraz szerszych środowisk stawał się również świeckim przywódcą politycznym, wyrażającym w sposób suwerenny aspiracje narodowe i społeczne.

Należy również podkreślić, że w tym czasie Episkopat jedynie w skromnym wymiarze zgłaszał postulaty i propozycje, odnoszące się tylko do spraw Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Dotyczyło to uregulowania sytuacji prawnej Kościoła oraz unormowania stosunków państwowych ze Stolicą Apostolską.

⁵¹ A. Łuczak, *op. cit.*, s. 553 i podana w przypisach na tej stronie bibliografia.

⁵² Trudno się jednak zgodzić z poglądem Andrzeja Friszke, że przy Okrągłym Stole Kościół pełnił jedynie rolę statysty, chociaż od 1981 r. „tworzył politykę”. Wszelkie źródła, przytaczane też w tym opracowaniu, świadczą o tym, że Kościół zawsze – w ten, czy w inny sposób – pełnił rolę aktywną. Patrz: M. Bazylik, *Okrągły Stół między mitem a rzeczywistością*, „Kurier Poranny” z 2 maja 2009. Potwierdza to biskup Orszulik w rozmowie z Aleksandrą Klich w artykule pt. *Kościół przy Okrągłym Stole*, „Gazeta Wyborcza” z 23/24 sierpnia 2008, s. 28.

⁵³ Prymas J. Glemp w wywiadzie udzielonym pod koniec 2008, m.in. na temat Okrągłego Stołu, wyrażnie utożsamia Kościół z częścią politycznej opozycji wobec ówczesnych władz. Używa następującego sformułowania: „Niewątpliwie nasza strona nie była przygotowana do przejęcia władzy, ludzie „Solidarności” nie byli odpowiednio wykształceni, nie mieliśmy specjalistów, którzy potrafiliby uporządkować system prawny czy ekonomiczny, byliśmy zbyt łatwowierni”. Patrz: Rozmowa Bogumiła Łozińskiego z prymasem J. Głempem pt. *Jaruzelski pod sąd historii*, „Dziennik” z 18 lutego 2008, s. 3.

Okrągły Stół był wielkim historycznym wydarzeniem, a doprowadzenie do niego było również wielką zasługą przedstawicieli polskiego Kościoła, chociaż dziś swego udziału hierarchia nie eksponuje. Zdaniem niektórych obserwatorów w 1989 r. „Kościół był najlepiej przygotowany organizacyjnie, kadrowo i ideowo do zmiany ustroju. W żadnym innym państwie socjalistycznym Kościół nie utrzymał tak silnych wpływów, jak w Polsce”⁵⁴. Jeden z uczestników obrad „Okrągłego Stołu” Janusz Reykowski kwituje to następująco:

Ten bardzo wysoki autorytet Kościoła, co niewątpliwie miało związek z osobą polskiego papieża Jana Pawła II, został w tym czasie zaangażowany w działania na rzecz porozumienia narodowego. Kościół namawiał obie strony do podjęcia rozmów, stwarzał warunki do spotkań między przedstawicielami stron, a w pewnym momencie stał się swoistym gwarantem porozumień⁵⁵.

Charakter aktywności przedstawicieli Episkopatu oraz ich postawa w okresie obrad „Okrągłego Stołu” nie zapowiadały tego, że Kościół hierarchiczny w najbliższej przyszłości tak dalece zmieni swoje oblicze, że tak bardzo zaciąży ideologicznie na kształcie praktyki państwowej w okresie III RP. Nie ulega też wątpliwości, że w procesie dochodzenia do Okrągłego Stołu Kościół był potrzebny obu stronom konfliktu politycznego. Wszedł więc oficjalnie do gry politycznej, wypracowując sobie odrębną pozycję w ówczesnym układzie sił, współdecydujących o biegu przyszłych wydarzeń.

OD ETAPU MEDIACJI I WSPÓŁPRACY DO DYKTATU POLITYCZNEGO

Po wyborach z 4 czerwca 1989 r. prawie natychmiast zmieniło się zachowanie hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego w ówczesnym procesie przemian. Z roli arbitra i mediatora **Kościół przeszedł w praktyce do formuły dyktatu politycznego**, polegającego na agresywnym lansowaniu konserwatywnej wizji stosunków światopoglądowych, przeciwstawianej wolnościowej i pluralistycznej koncepcji systemu konstytucyjnego RP. Tendencję tę popierała zresztą część katolików świeckich, a Kościołowi wyraźnie zależało na tym, aby głoszona przez niego ideologia stała się obowiązująca dla ogółu obywateli, nawet „bez względu na ich stosunek do wiary, lub związek z Kościołem”⁵⁶. W debatach politycznych na temat kształtu przyszłej konstytucji przedstawiciele hierarchii kościelnej najczęściej głosili poglądy utożsamiające państwo polskie i naród z katolicyzmem. Propagowano przy tym jedność moralno-polityczną narodu, ilustrując ją najczęściej znaną zbitką „Polak katolik”.

Kluczem do sukcesu kościoła hierarchicznego w osiągnięciu tego celu była jednak postawa nowych elit, a zwłaszcza inteligencji, bo to w jej rękach spoczywały decyzje zmierzające do ułożenia na nowo stosunków państwa i Kościoła. Jednakże u progu lat dziewięćdziesiątych w kręgach tych dość powszechne było poczucie moralnego zobowiązania wobec oczekiwania kościoła hierarchicznego, rozumianego jako swoiste zadośćuczynienia za lata, w których Kościół katolicki – jak przypominali później konserwatyści – mówił wówczas „o nas i za nas”⁵⁷.

⁵⁴ Wywiad z A. Zachariaszem pt. *Pod skrzydłami Kościoła*, „Przegląd” z 17 marca 2011, s. 20.

⁵⁵ J. Reykowski, *Okrągły Stół w opiniach lewicy. Droga do demokracji*, Toruń 2010.

⁵⁶ K.B. Janowski, *Kultura polityczna Polaków. Refleksje u progu XXI wieku*, <http://www.astercity.Net/~janowski>, s. 11.

⁵⁷ Por. G. Kucharczyk, *Polska myśl polityczna po roku 1939*, Dębogóra 2009, s. 68.

Stąd też, po stronie nowych elit od początku transformacji pojawiły się zachowania sygnalizujące gotowość do znacznych ustępstw na rzecz Kościoła⁸⁴, zwłaszcza że czynnikiem potęgującym taką postawę była obecność w Watykanie Jana Pawła II.

Rzecz charakterystyczna – po latach można było dowiedzieć się, że osobliwy bieg wydarzeń, inicjowanych ze strony hierarchii, zaskoczył również część pierwszej rządowej ekipy solidarnościowej. Z licznych publikacji o charakterze pamiątkarskim wynika, że w ówczesnych okolicznościach to nie ludzie PZPR stwarzali zasadnicze problemy w realizacji celów rządu T. Mazowieckiego. Problemy takie pojawiły się po stronie niedawnego „sojusznika w walce” Kościoła, co w warunkach piętrzących się problemów gospodarczych musiało zaskakiwać siłą i bezwzględnością żądań. Wiktor Kulerski – członek rządu T. Mazowieckiego – zdecydowane wejście Kościoła w pole walki politycznej podsumował w sposób następujący:

Kościół taką politykę prowadził od dawna i konsekwentnie. W Polsce roku 1990 pojawiła się przed nim nie lada szansa. Polska jest w 90 proc. krajem katolickim. Komunizmu już nie ma. I nie ma jeszcze tej nieznosnej dla Kościoła nieznosnej równie jak komunizm liberalnej demokracji zachodniej. Czyli jest okazja, by spróbować stworzyć w Polsce coś nowego. Myślę, że Kościół od początku upatrywał w Polsce pewną szansę na zbudowanie tutaj demokracji katolickiej⁸⁵.

Jak zauważają niektórzy uczestnicy dyskusji na ten temat – Kościół „czuł się powołany do urzędowania państwa”, mając ideę, struktury i taki niepodważalny atut jak wszechobecność w polityce polskiej papieża Jana Pawła II.

Rozchwianiu ulegała przy tym ówczesna scena polityczna. W latach dziewięćdziesiątych uchodzący do niedawna za monolit obóz solidarnościowy rozpadał się na niezliczone ugrupowania polityczne, co skutkowało rozdrobnieniem kształtującego się na nowo systemu partyjnego.

Z domeny publicznej zniknęła też szybko euforia z dokonujących się przemian. Społeczeństwo oczekiwało szybkiej poprawy warunków codziennego życia, jednakże obietnice składane przez obóz „Solidarności” przed wyborami w 1989 r. okazały się nierealne. Wszczęta przez L. Wałęsę w łonie Solidarności „wojna na górze” dała wyraźny sygnał już nie tylko do politycznych porachunków z formacją „postkomunistyczną” (czyli w praktyce z SdRP, na którą każdego dnia nakładano odpowiedzialność za 45 lat PRL), ale również w łonie obozu solidarnościowego.

W klimacie z początku lat dziewięćdziesiątych hierarchia Kościoła rzymskokatolickiego stawała się w Polsce odrębnym ośrodkiem władzy politycznej. W warunkach narastającego skłócenia nowych elit politycznych następowało szybkie zużywanie się nowych autorytetów, na skutek czego do życia politycznego wkraczał obyczaj coraz częstszego odwoływania się do Jana Pawła II w rozstrzyganiu bieżących konfliktów politycznych. W ten

⁸⁴ K.B. Janowski pisze, że politycy doceniali (wylbrzymiając ją) rolę (w reżimie) Kościoła, „wydobywali przymioty kościoła i okazali mu respekt”. *Idem, Kościół katolicki w Polsce a władza. Próba analizy teorii politycznej*, w: *Transformacje systemowe w Polsce i krajach postkomunistycznych. Studia i rozprawy*, M. Chałubiński (red.), Pułtusk 2006.

⁸⁵ Rozmowa Teresy Torąńskiej z Wiktorem Kulerskim w książce *MY*, Warszawa 1994, s. 194–195.

sposób, z woli środowisk politycznych, papież stawał się w polityce polskiej najwyższym autorytetem w sprawach wewnętrznych (!), traktowano go jako **superarbitra**. W momentach szczególnego zapętlenia się w konfliktach społeczno-politycznych przedstawiciele elit zwykli także w sposób dla siebie wygodny przywoływać autorytet papieża (lub biskupów). Dawali tym samym wyraz swojej bezradności, a także braku determinacji w procesie samodzielnego, odpowiedzialnego kształtowania nowego, demokratycznego i świeckiego porządku ustrojowego. Niewątpliwie przyczyną takiego postępowania był również brak głębszego doświadczenia demokratycznej elit.

Dawało to asumpt do długotrwałej walki, paraliżującej scenę polityczną, której zasadniczą cechą stało się współdecydowanie Kościoła w podejmowaniu decyzji państwowych, co z konstytucyjnego punktu widzenia nie mieści się w mechanizmach funkcjonowania nowoczesnego państwa.

Pierwszym zdecydowanym sygnałem, świadczącym o wejściu hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego na pole walki politycznej, było żądanie zmiany prawa umożliwiającego przerywanie ciąży. Spór wokół ustawy antyaborcyjnej z parlamentu przeniósł się na forum społeczne, przybierając nienotowany wówczas wymiar sprzeciwu, kierowanego przeciw zamiarom i agresji „odmrożonej” po latach prawicy⁶⁰.

Kolejnym żądaniem było wprowadzenia religii do szkół i przedszkoli, jednakże ówczesny stan prawny nie pozwalał na szybkie spełnienie oczekiwań Kościoła.

W warunkach presji ze strony hierarchii kościelnej rząd T. Mazowieckiego spełnił oczekiwania hierarchii⁶¹, a „odpowiednie instrukcje (z 3 i 24 sierpnia 1990 r.) Minister Edukacji Narodowej wydał bez szczegółowego upoważnienia ustawowego i wbrew przepisom obowiązującej wówczas Konstytucji”⁶². Tak więc od początku kościół hierarchiczny wymuszał dogodne dla siebie decyzje w sposób nieuwzględniający planów i koncepcji tych, którzy bezpośrednio brali na siebie odpowiedzialność za kraj.

Sposób wprowadzenia religii do szkół spowodował zmianę w nastawieniu społecznym do aktywności politycznej duchowieństwa. Zaniepokoił on sporą część opinii publicznej, zwłaszcza że po nim szybko nastąpiły kolejne żądania, budzące coraz większe kontrowersje (wspominane już żądanie całkowitego zakazu przerywania ciąży, domaganie się prawnego respektowania wartości chrześcijańskich w systemie edukacji i środkach masowego przekazu, jawne ingerencje w obsadę stanowisk państwowych, angażowanie się w kampanie wyborcze, korzystanie z licznych przywilejów przy odzyskiwaniu majątku i przydziale koncesji radiowych). Środowiska opiniotwórcze zaniepokoił także ton wypowiedzi hierarchów, zwłaszcza z okresu wyborów parlamentarnych 1991 r. Ton ten przenosił się do wystąpień prawniczych działaczy partyjnych. Było tylko kwestią czasu, kiedy ze strony lewicy laickiej (w tym lewego

⁶⁰ Por. D. Wanick, *Kobiety lewicy w polskim doświadczeniu politycznym 1989–2005. Tradycje, wartości i tożsamość*, Toruń 2010.

⁶¹ W publicystyce wspomina się, że T. Mazowiecki po objęciu urzędu premiera z pierwszą wizytą pojechał do Watykanu i od razu zadeklarował, że jest gotów do rozmów o konkordacie. Patrz: Rozmowa Jacka Zakowskiego z Małgorzatą Winiarczyk-Kossakowską pt. *Kościół bierze państwo*, „Polityka” z 2 września 2010.

⁶² P. Borecki, M. Pietrzak, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a Trybunał Konstytucyjny*, „Państwo i Prawo” 2010, z. 5, s. 23.

skrzydła Unii Demokratycznej, Unii Pracy) pojawiają się obawy, czy poczynania Kościoła nie prowadzą Polski w kierunku państwa wyznaniowego.

W publicystyce zwraca się dziś uwagę, że znaczącym wyznacznikiem dla kształtowania relacji państwo – Kościół na początku transformacji były poglądy papieża na kwestię neutralności światopoglądowej państwa.

O tym, że Jan Paweł II miał „ograniczone zaufanie” do zasady neutralności światopoglądowej państwa mogliśmy się przekonać w czasie czwartej pielgrzymki do Polski, kiedy to w czasie pobytu w Lubaczowie 3 czerwca 1991 r. ogłosił, że: „my, katolicy, prosimy więc o wzięcie pod uwagę naszego punktu widzenia, że bardzo wielu spośród nas czułoby się nieswojo w państwie, z którego struktur wyrzucono by Boga, a to pod pozorem światopoglądowej neutralności”. Tymi słowami papież wypowiedział się w istocie rzeczy przeciwko neutralności światopoglądowej państwa. Były one dowodem na to, że w nowych, demokratycznych warunkach ustrojowych polski Kościół stawał się instytucją potężną, ekspansywną i tryumfalistyczną.

Należy jednak przypomnieć, że pracom Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego równoległe towarzyszył ostry spór o ratyfikację konkordatu, podpisanego niespodziewanie przez rząd Hanny Suchockiej 28 lipca 1993 r., czyli już po jego parlamentarnym upadku.

Należy również podkreślić, że podpisanej w spornych okolicznościach umowie z Watykanem nadano nazwę „konkordat”, a nie „konwencja”, jak było to uzgodnione w negocjacjach z końca lat osiemdziesiątych. Nie była to tylko prosta zamiana nazwy, ponieważ z pojęciem „konkordat” związana jest tradycyjna katolicka teoria o wyższości prawa bożego nad ludzkim, z czym łączyła się teza o nadrzędności Kościoła nad państwami.

Postawienie opinii publicznej w obliczu faktu dokonanego musiało wywołać reakcję przeciwników takiej metody zawierania umów, które dotyczyły praw i swobód obywatelskich. Wszak obóz posierpniowy obiecywał po 1989 r. nie tylko demokratyzację procedur tworzenia prawa, ale i szczególną pieczę nad tymi jego obszarami, które w epoce „realnego socjalizmu” nie mogły być realizowane zgodnie z demokratycznymi standardami, zapisanymi w licznych dokumentach międzynarodowych, których Polska Ludowa nie ratyfikowała ze względów ideologicznych. Chodziło m.in. o gwarancje wolności sumienia i wyznania, swobodę praktyk religijnych oraz zasadę bezstronności światopoglądowej władz publicznych. Ujawnienie zawartości konkordatu wywołało, zwłaszcza po stronie środowisk lewicowych (SLD, UP, część UD), obawy o szybki odwrót od wolnościowej linii polityki wyznaniowej III RP. Nie były to obawy bezzasadne: zawartość konkordatu od początku zapowiadała walkę o kształt katalogu praw i swobód obywatelskich w przyszłej konstytucji.

Konflikt polityczny wokół konkordatu przenosił się na społeczeństwo, tym łatwiej było hierarchii kościelnej kierować nastroje części społeczeństwa przeciwko nowej konstytucji. Przykładem takiej postawy były wypowiedzi abp Józefa Michalika, który pytał wówczas na łamach prasy katolickiej: „Czy będzie to dokument zawierający podstawowe dla narodu prawa [...], których twórcą jest Bóg [...], czy też dokument nijaki”⁶³. W trakcie prac parlamentarnych nad konstytucją Episkopat zgłosił kilka żądań, istotnych dla sporu wokół zawartości

⁶³ Abp J. Michalik, *Wokół konstytucji*, „Nasza Polska” z 26 lutego 1997. Bardziej drastycznie wyrażał swój stosunek do Konstytucji ksiądz Stanisław Małkowski, który jej akceptację przez część społeczeństwa przyrównał z milczeniem Kościoła w Niemczech wobec wydarzeń z 1933 r., *Konstytucyjny spiszek przeciwko życiu*, „Nasza Polska” z 16 kwietnia 1997; patrz także: A. Pawlicka, *Zmierzch arcybiskupa*, „Wprost” z 3 9 stycznia 2011, s. 20.

konstytucji. Jeden z nich dotyczył *Invocatio Dei*, a w tym odwołania się do Boga jako najwyższego prawodawcy⁶⁴. Zastrzeżenia dotyczyły również zdefiniowania pojęcia narodu⁶⁵.

Niechcąc do nowej Konstytucji RP hierarchia kościelna ostentacyjnie demonstrowała nawet w uroczystych momentach związanych z jej uchwalaniem. Prymas Józef Glemp nie był obecny w Sejmie nie tylko w czasie uroczystego uchwalania Konstytucji przez Zgromadzenie Narodowe (w przeciwieństwie do reprezentantów innych wyznań). Odmówił również obecności w Pałacu Prezydenckim na uroczystym podpisaniu Konstytucji przez Prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego⁶⁶.

Choć Konstytucja Rzeczypospolitej z 2 kwietnia 1997 r. oparta została na doktrynie demokracji pluralistycznej i zasadzie państwa konstytucyjnego, to praktykę polityczną, natychmiast po uchwaleniu Konstytucji, wyraźnie prowadzono na drogę konfrontacji z jej wartościami liberalnymi. Ułatwiało to zwłaszcza nowe ugrupowanie polityczne – Akcja Wyborcza Solidarność (AWS), która wygrała wybory parlamentarne w 1997 r. Była to formacja, grupująca działaczy o poglądach radykalno-narodowych oraz neoendekich.

W tych nowych uwarunkowaniach politycznych podstawowa „enota” Konstytucji – jej wielorakość aksjologiczna (rozumiana jako wyraz demokratycznego kompromisu) została po raz pierwszy poddana niezwykle ciężkiej próbie, ponieważ niektóre jej przepisy nawet przez jej bezpośrednich twórców były lekceważone, a nawet szybko zarzucone. W praktyce politycznej coraz częściej zezwalało na to, aby zamiast deklarowanego pluralizmu, charakterystycznego dla republikańskiej formy państwa, wdzierał się w coraz większym stopniu dualizm, symbolizujący trwałość sporu ustrojowego o charakterze ideowo-politycznym. W związku z tym należy zgodzić się z poglądem Andrzeja Walickiego, że „przejsięcie od totalitarnej konfrontacji moralnej do demokratycznych reguł gry okazało się dla wielu zbyt trudne”⁶⁷.

Uchwalenie w III kadencji Sejmu przez koalicję AWS/UW ustawy wyrażającej bezwarunkowo zgodę na ratyfikację konkordatu tuż po wyborach parlamentarnych w 1997 r. w warunkach polskich osłabiło kilkuletnią tendencję polityczną polegającą na upowszechnianiu w świadomości społecznej standardów liberalno-demokratycznych – takich jak pluralizm polityczny, państwo prawne, konstytucjonalizm i legalizm, państwo neutralne światopoglądowo i wolności osobiste.

W publicystyce zwracano uwagę na to, że konkordat na gruncie państwowym ze swej natury zaprzeczyl przyjętemu w konstytucji systemowi wartości demokratycznych.

⁶⁴ Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, pisząc Preambulę do Konstytucji, ostatecznie skorzystała z tekstu Stefana Wilkanowicza, opublikowanego w „Tygodniku Powszechnym” 1996, nr 6, s. 3. Tekst ten nie spodobał się wielu biskupom. Nie spodobał się też art. 8 Konstytucji, który mówi, że najwyższym prawem RP jest Konstytucja. Abp J. Michalik uznał, że najważniejszym prawem w RP może być tylko prawo boże. Patrz: M. Müller, T. Ponikło, *W dwa ognie*, „Tygodnik Powszechny” z 10 sierpnia 2010.

⁶⁵ J. Michalik, *op. cit.* W środowiskach naukowych związanych z Kościołem katolickim podobny pogląd prezentowała senator Alicja Grzeškowiak – członkini Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. W 1995 r. w czasie sympozjum Towarzystwa Naukowego KUL ostro skrytykowała ujęcie „dobra wspólnego” w projekcie konstytucji (chodziło o treść art. 1 projektu: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”). Twierdziła, że „dobra wspólne” może być przyjęte tylko na gruncie katolickiej koncepcji państwa.

⁶⁶ Uroczystość miała miejsce 16 lipca 1997 r. Warto przypomnieć, że wcześniej prymas Józef Glemp głosił w stosunku do Konstytucji swoje zastrzeżenia natury moralnej, ponieważ – jego zdaniem – uchwalili ją niewierzący.

⁶⁷ A. Walicki, *Moralność polityczna liberalizmu, narodowa moralistyka i idee kolektywistycznej prawicy*, w: *idem, Polskie zmagania z wolnością*, Kraków 2000, s. 189, 195.

Polegało to m.in. na ugruntowaniu pozycji Kościoła rzymskokatolickiego jako odrębnego („autonomicznego”) od państwa ośrodka władzy politycznej, co skutkowało świadomym zaniechaniem stosowania niektórych przepisów Konstytucji tuż po jej uchwaleniu. Dotyczy to traktowania przepisów odnoszących się do neutralności światopoglądowej państwa w kategoriach ornamentalnej fikcji prawnej.

Lata takiej praktyki nie pozostały bez echa. W licznych publikacjach (zwłaszcza o charakterze prawniczym) coraz częściej pojawiały się stwierdzenia, że **współczesna Polska nie jest państwem neutralnym światopoglądowo**.

Dyskurs o roli Kościoła w III RP, nawet jeśli był nieśmiało podejmowany w środowiskach prawników⁶⁸, politologów⁶⁹ i intelektualistów, miał coraz mniejszy wpływ na postawy polityków, demonstrowane przy rozstrzyganiu kwestii wchodzących w pole sporu światopoglądowego. Tym samym znów do życia społecznego przynajmniej w części powróciło zjawisko „konstytucji pisanej” i „konstytucji rzeczywistej”⁷⁰, któremu towarzyszyły nieustanne propozycje zmian w Konstytucji. Skutkiem tego stawało się coraz częstsze dochodzenie sprawiedliwości w kwestiach światopoglądowych przez obywateli RP w Trybunale Praw Człowieka w Strasburgu.

BIBLIOGRAFIA

- Borecki P., Pietrzak M., *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a Trybunał Konstytucyjny*, „Państwo i Prawo” 2010, z. 5.
- Bulla papieża Pawła VI z 28 czerwca 1972 r.
- Davies N., *Boże igrzysko*, Znak, Warszawa 1999.
- Dokumenty III Zjazdu Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1959.
- Dudek A., *PRL bez makijażu*, Znak, Kraków 2008.
- Friszke A., *Przystosowanie i opór. Studia z dziejów PRL*, Warszawa 2007.
- Gowin J., *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995.
- Janowski K.B., *Kościół katolicki w Polsce a władza. Próba analizy teoriopolitycznej*, w: *Transformacje systemowe w Polsce i krajach postkomunistycznych. Studia i rozprawy*, M. Chałubiński (red.), Pułtusk 2006.
- Janowski K.B., *Kultura polityczna Polaków. Refleksje u progu XXI wieku*, <http://www.astercity.net/~janowski>.
- Jaruzelski W., *Stan wojenny. Dlaczego...*, Warszawa 1992.
- Jaruzelski W., *Pod prąd*, Warszawa 2005.
- Komunikat z 174. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Warszawa 30 czerwca 1980 r.
- Kowalczyk K., *Partie i ugrupowania parlamentarne wobec Kościoła katolickiego*, Szczecin 2012.
- Kucharczyk G., *Polska myśl polityczna po roku 1939*, Dębogóra 2009.

⁶⁸ Wyróżniają się na tym polu prace Michała Pietrzaka i Pawła Boreckiego.

⁶⁹ Patrz np. K. Kowalczyk, *Partie i ugrupowania parlamentarne wobec Kościoła katolickiego*, Szczecin 2012; D. Waniek, *Orzeł i krzyżys...*, op. cit. W kontekście tym należy zwrócić uwagę na publikacje i wypowiedzi J. Hartmana, W. Osiatyńskiego i J. Makowskiego.

⁷⁰ F. Lassalle, *O istocie konstytucji*, Warszawa 1960, s. 101, 115.

Kościół w procesie transformacji w latach 1989–2014. Od mediacji i współpracy do politycznego dyktatu

- Lassalle F., *O istocie konstytucji*, Warszawa 1960.
- Łatka R., *Kościół wobec wybuchu strajków w 1980 r.*, <http://histmag.org/?id=5391>.
- Luczak A., *Dekada polskich przemian. Studium władzy i opozycji*, Warszawa 2010.
- Marody M., *System realnego socjalizmu w jednostkach*, w: *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, M. Marody (red.), Wydawnictwo Aneks, Londyn 1991.
- Marody M., *Długi finał*, Warszawa 1995.
- Micewski A., *Jeszcze nie czas*, „Polityka” z 9 grudnia 1989.
- Mystek W., *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej*, Iskry, Warszawa 1970.
- Nowak S., *O Polsce i Polakach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Osiatyński W., *Polska powinna wypowiedzieć konkordat*, „Newsweek Polska” z 27 lipca 2014 r.
- Orszulik A., *Czas przełomu*, Warszawa – Ząbki 2006.
- Punkty prymasa*, „Polityka” z 8 sierpnia 2008 r. (wydanie specjalne pt. „Rewolucja Solidarności. Polska od sierpnia 1980 do grudnia 1981”).
- Raina P., *Kościół w PRL*, Tom III, Wydawnictwo W drodze / Bernardinum, Poznań 1996.
- Raina P., *Droga do „Okrągłego Stołu”*, Warszawa 1999.
- Reykowski J., *Okrągły Stół w opiniach lewicy. Droga do demokracji*, Toruń 2010.
- Torańska T., *My*, Warszawa 1994.
- Wanick D., *Kobiety lewicy w polskim doświadczeniu politycznym 1989–2005. Tradycje, wartości, tożsamość*, Toruń 2010.
- Wanick D., *Orzeł i krzyżys. Eseje o współczesnych podziałach politycznych w Polsce*, Toruń 2012.
- Walicki A., *Moralność polityczna liberalizmu, narodowa moralistyka i idee kolektywistycznej prawicy*, w: *idem, Polskie zmagania z wolnością*, Kraków 2000.
- Wąsowicz P., *Wpływ Kościoła na wydarzenia 1980–1981*, „Dziś” 2008, nr 9.
- Zaremba M., Scholl I., *Zimno, ciepło, gorąco*, „Polityka” 2010, nr 14 (wydanie specjalne pt. „Dekada Gierka”).
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2007*, Poznań 2009.

THE CHURCH IN THE PROCESS OF TRANSFORMATION IN THE YEARS 1989–2014.
FROM COLLABORATION AND MEDIATION TO THE POLITICAL DICTATE.

The article is about the role played by Catholic Church in Polish political transformation. The Church authorities acted during the process as an independent political force evolving from collaboration and mediation to dictate. The Church in Poland has then become obstructing the secular quality of the state and ethical diversification of the society. Constant pressure engaged by the Church has made the freedom of belief and state secularity, established in the Constitution of Poland, untrue. The behaviour of the Church divides the society and damages the authority of the state and its constitution.